Supplément à la « Vie Spirituelle »
Octobre 1928

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Une récente interprétation de saint Jean de la Croix[1]

Est-il trop tard pour parler de la thèse de M. Baruzi? Je ne le crois pas, car un travail aussi approfondi, aussi considérable, mérite autre chose que de soulever un intérêt passager. D'autant plus que l'auteur ne se borne pas aux recherches d'érudition; chez lui l'historien se double d'un métaphysicien et, à propos de saint Jean de la Croix, c'est le problème de l'expérience mystique dans toute son ampleur qu'il examine. C'est cet aspect métaphysique de la pensée de M. Baruzi auquel nous nous attacherons exclusivement dans les pages qui vont suivre. D'autres revues ont analysé son livre du point de vue historique : nous n'avons pas à refaire ce qu'elles ont fait avec compétence. Ce qu'elles n'ont guère fait et ce qui nous reste à faire, c'est de discuter les principales théories philosophiques de l'ouvrage.

La grande difficulté, dans une discussion de ce genre, est de trouver un point de départ commun. Il semble au

(1) Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris, Alcan, 1924.

premier abord qu'on puisse s'accorder sur une méthode commune, mais, à l'analyse, on s'aperçoit que c'est une illusion. Le point de vue méthodologique étant réflexif ne peut venir en premier lieu ; une méthode présuppose une doctrine, la méthode d'un Stuart Mill ou celle d'un Descartes n'a de sens et de valeur que si l'on admet la métaphysique ou l'antimétaphysique de ces penseurs. M. Baruzi n'a pas cru devoir débuter par un exposé de sa philosophie générale : aussi bien n'est-ce point l'usage. Il faut le regretter, car le débat y perd beaucoup en clarté. Le critique est obligé de reconstruire la métaphysique de l'auteur, sinon il discute des conclusions *éloignées*, alors que le désaccord porte sur les principes. Dans ces conditions, la tâche la plus urgente est de remonter jusqu'au point où les routes se séparent.

Pour cela, il est nécessaire d'opposer dans leur totalité système à système. Trop souvent, les critiques catholiques essaient de se mettre sur le même terrain méthodologique que l'adversaire, sans se demander au préalable de quelle doctrine la méthode est fille. Le procédé aboutit la plupart du temps à de graves déceptions : la méthode, étant incorrecte, conduit inévitablement à des résultats erronés. Il faut examiner la méthode en elle-même, revenir aux présupposés de philosophie générale que les modernes n'envisagent presque jamais directement, sur lesquels ils n'aiment guère à réfléchir, et dont ils vivent, pourtant. On s'aperçoit alors de la profondeur du désaccord, mais aussi le travail se simplifie. Il est absolument inutile de discuter en détail un ouvrage qui repose sur des définitions incorrectes et des postulats erronés : il faut se borner à critiquer ses fondements.

Nous ne chercherons donc pas une entente illusoire avec M. Baruzi. Nous nous efforcerons au contraire de dégager le plus loyalement, le plus objectivement possible, les racines de notre désaccord.

*
* *

L'ouvrage de M. Baruzi est divisé en quatre livres. Le premier est consacré à l'étude des textes, il conclut à une mutilation qui ne permet plus de rejoindre la pensée du saint. Ce problème est en cours de discussion. Dom Chevallier et d'autres y travaillent.

Le second livre étudie la vie de saint Jean de la Croix d'une façon très neuve et très riche.

Le troisième traite de la relation de l'expérience à la doctrine, il contient des pages très intéressantes sur les Illuminés espagnols (1) et la manière dont saint Jean de la Croix résout le problème qu'ils n'ont pas su résoudre.

Le quatrième livre, intitulé « La synthèse doctrinale », est le plus important ; nous avons à en dégager et à en examiner les thèses principales.

Ire SECTION. — FINALITÉ DE L'ORAISON.

1) *Position de M. Baruzi*

La première thèse de M. Baruzi a trait à la finalité de l'oraison et de la contemplation. On peut dire qu'il les réduit, et toute vie religieuse avec elles, à de pures fonctions de connaissance. Il transpose en conséquence la doctrine de saint Jean de la Croix en un strict intellectualisme.

Citons quelques textes où cette façon de voir se manifeste nettement :

« Lorsque Jean de la Croix nous parle de l'état des « principiantes, lorsqu'il le définit : l'état de « ceux qui « méditent dans le chemin spirituel », lorsqu'il déclare « que les principiantes ont raison de penser encore selon « des appréhensions discursives, songe-t-il à une médita-

(1) Pp. 251-262.

« tion conçue comme une recherche, à une méditation
« comparable — en tenant compte des différences d'épo-
« ques — à celles que Hugues et Richard de Saint-Victor
« ont décrite? Ou bien — pour des raisons qui ne sont
« peut-être pas indéterminables — a-t-il déjà perdu le
« sens de ces notions complexes et ne discerne-t-il plus
« que des exercices affectifs ou bassement représentatifs
« là où les deux Victorins apercevaient un travail de l'es-
« prit? Le problème est si grave, il nous prépare si direc-
« tement à une critique de la mystique qu'il en faut
« scrupuleusement examiner les données. Hugues et
« Richard de Saint-Victor insistent tous deux sur l'effort
« intellectuel qu'implique la méditation. Et sans que l'on
« puisse dire qu'il s'agisse de la méditation, telle que
« l'entend le philosophe, du moins est-ce une activité
« mentale où l'intelligence critique ne se renie pas elle-
« même. Quand Richard de Saint-Victor définit ainsi la
« méditation : « Meditatio est providus animi obtutus in
« veritatis inquisitione vehementer occupatus », il allègue
« à la fois une recherche intense et la volonté de découvrir
« la vérité. Bientôt, il nous montrera que la méditation
« peut se prolonger naturellement en contemplation lors-
« que la vérité, longtemps poursuivie et enfin trouvée, est
« regardée avec joie et que l'on s'y attache avec admira-
« tion : « Et hoc est jam meditationem meditando exce-
« dere et meditatione in contemplationem transire. »
« D'une manière analogue, Hugues de Saint-Victor ne
« sépare pas la méditation de la recherche de la vérité et
« décrit avec délicatesse le bonheur qu'éprouvera celui à
« qui la méditation est devenue familière : à celui-là, dit-
« il, la vie sera une joie « et la plus grande consolation »
« sera donnée « au milieu des tourments ».

« Une telle méditation ne paraît si rigoureuse que
« parce que la curiosité philosophique, non encore culti-
« vée pour elle-même, y trouve un indirect épanouisse-
« ment. Et, dès lors, il ne faudrait pas que les termes
« choisis par les deux Victorins nous fissent croire à une

« investigation d'ordre strictement spéculatif. Mais la « méditation religieuse, en tout cas, n'exclut pas ici l'idée « de recherche.

« Une histoire de la méditation, qui nous manque « encore, nous apprendrait sans doute que l'effort des « deux Victorins traduit des initiatives individuelles plus « encore qu'il ne révèle la physionomie d'une époque. « L'appel à l'élan affectif avait chance de mieux s'accor- « der avec les exigences communes. Une certaine manière « d'entendre l'Évangile a précipité cette évolution. L'habi- « tude d'envisager la Vie du Christ comme un thème « affectif, habitude qui ne remonte pas seulement aux « *Méditations* du pseudo-Bonaventure, mais qui, par-delà « le franciscanisme, rejoint la spiritualité de saint Ber- « nard, menaçait d'une grave déformation le sens normal « d'un mot et conduira les Chrétiens du XIV^e^ et du « XV^e^ siècle à entendre surtout par méditation un exer- « cice où la sensibilité religieuse se soumet à une disci- « pline. De saint Bernard lui-même on retiendra la ten- « dresse fervente plutôt que les règles strictes par lesquel- « les il invitait le spirituel à une *considération* conçue « comme une recherche. Une complication technique « dissimulera mal un manque fondamental. Modalités « que l'historien de la spiritualité a grand profit à sur- « prendre, mais qui nous éloignent de plus en plus de la « vie de l'esprit (1). »

Cette longue citation est tout à fait caractéristique. M. Baruzi considère comme des excroissances parasites toutes les interventions des affections et de la volonté dans l'oraison. La religion se réduit à l'exercice de l'intelligence. Et ce n'est pas une affirmation isolée : au cours des pages suivantes elle revient sans cesse. Donnons encore quelques fragments plus brefs, mais orientés dans le même sens.

« Une histoire critique de la spiritualité aux XVI^e^ et

(1) Pp. 383-386.

« XVII[e] siècles montrerait comment les meilleurs témoins « de la tradition catholique, tantôt ont été brisés par une « méditation trop médiocrement conçue pour qu'il fût « possible d'en extraire autre chose qu'un compromis « entre la vie affective et la vie intellectuelle, tantôt se « sont en apparence délivrés d'une méditation sans « ampleur pour prolonger, grâce aux ressources du plus « beau lyrisme, une théologie subtilement vécue, tantôt « enfin ont essayé de faire de l'oraison, humble prière « aussi bien qu'union profonde, la synthèse du devenir « mystique (1). »

Et, plus loin, M. Baruzi est encore plus net :

« Quand un Ignace de Loyola nous demande « de nous « faire indifférents à l'égard de toutes les choses créées », « il parle d'une indifférence pratique. Ce sont là tensions « de la volonté; ce n'est point une négation métaphysi- « que. Jean de la Croix ne réclame pas une audace pra- « tique qui s'accompagnerait d'une timidité théorique. « Ces créatures dispersées, et qui s'érigent en apparences « isolées, sont-elles ou ne sont-elles pas? Telle est la ques- « tion fondamentale. Et l'on comprendrait mal le premier « livre de la *Montée du Mont-Carmel* si l'on n'en voulait « retenir que ce qui est apparent, c'est-à-dire la mortifi- « cation de notre goût pour les créatures. Ce sont les êtres « et les choses — tels du moins que nous les apercevons « — qui ne sont rien. En eux est pourtant une vérité, « mais substantielle et que nous ne pénétrerons que de « notre regard divinisé (2). »

L'aboutissement de cette interprétation purement cognoscitive de la vie spirituelle, le voici :

« On pourrait dire que c'est un idéalisme en quelque « sorte négatif qui se construit. Ce monde qui est la multi- « forme projection de mon moi complexe deviendra, si je le « veux, la projection de mon moi dépouillé. De là l'indis-

(1) Pp. 389-390.
(2) Pp. 399-400.

« solubilité d'un double effort : la mortification des pas-
« sions implique la négation de la vie sensible (1). »

Non content de cette affirmation, M. Baruzi insiste :

« Jean de la Croix repousse la dispersion sensible, non
« seulement parce qu'elle nous éloigne de Dieu, mais
« parce qu'elle-même n'est pas Dieu. Deux aphorismes
« du manuscrit d'Andujar traduisent nettement une préoc-
« cupation métaphysique. « Il y a plus d'indécence et
« d'impureté en une âme qui, pour aller à Dieu, porte en
« soi le moindre appétit d'une chose du monde, qu'il n'y
« en aurait en une âme chargée de toutes les laides et
« fâcheuses tentations et ténèbres qui se peuvent dire,
« pourvu du moins que sa volonté rationnelle ne consen-
« tît à les admettre. » Et plus loin : « Une seule pensée
« de l'homme vaut plus que le monde entier; par consé-
« quent, Dieu seul est digne d'elle. » Subtile découverte,
« dès lors, par-delà la tentation et le péché proprement
« dits, de ce qui, plus encore, nous éloigne de Dieu : l'at-
« tache à quoi que ce soit qui émane du monde. Hiérar-
« chie aussi, qui exige que notre pensée s'applique à ce
« qui est au dessus de nous, non à ce qui vaut moins que
« nous (2). »

J'ai tenu à reproduire ces textes, pour qu'on ne puisse pas m'accuser de forcer la pensée de M. Baruzi. On peut dire qu'elle constitue un intellectualisme areligieux et amoral. C'est tout le problème des rapports de l'intelligence et de la volonté qui est ici en jeu. Sans discussion, sans avertissement, M. Baruzi nous impose sa solution et la loge de force dans les textes de saint Jean de la Croix. Cette solution consiste en somme à éliminer de la vie religieuse tout ce qui s'appelle sainteté, moralité, liberté. L'oraison, selon notre auteur, doit être recherche intellectuelle pure, elle exclut l'acte libre, le choix vertueux. La vie religieuse doit se réduire à l'exercice des fonctions cognitives.

(1) P. 442.
(2) Pp. 444-445.

2) *Conditions de moralité de l'activité intellectuelle*

Pour discuter la position de M. Baruzi, il nous faut examiner les conditions de moralité de l'activité intellectuelle.

L'acte de connaissance peut être envisagé en lui-même et alors, de toute évidence, son but immédiat est uniquement le vrai. Mais il peut aussi être envisagé, non plus seulement en tant qu'acte de connaissance, mais en tant qu'acte de connaissance dépendant de la volonté libre. Il faut encore préciser : cette dépendance vis-à-vis de la volonté n'atteint pas la spécification de la connaissance, mais seulement son exercice, du moins dans le cas d'une connaissance vraiment scientifique. Ainsi, je décide librement d'étudier les critères de convergence des séries, ma volonté ne fait qu'appliquer mon intelligence à cet objet, son rôle se borne là; à l'intelligence revient la perception de la vérité, perception rigoureusement nécessitante dans le cas envisagé. Mon étude des séries peut donc être envisagée à un double point de vue : en tant qu'acte intellectuel purement et simplement, et en tant qu'acte intellectuel commandé par la volonté. Du premier point de vue, on m'appliquera des qualificatifs tels qu'intelligent ou inintelligent; du second point de vue, des qualificatifs tels que vertueux ou vicieux. Mais ce qu'il importe de noter ici, c'est que le second point de vue, le point de vue moral, s'introduit dans tous les actes de l'homme qui n'échappent pas au contrôle de la volonté. On ne parlera évidemment pas de la moralité de la circulation du sang, mais pour tous les actes de l'intelligence, (autres que les connaissances spontanées entièrement indépendantes de la volonté), le problème de la moralité se posera. La spécification de l'acte intellectuel ne concerne pas la morale, c'est entendu, mais son exercice lui importe au plus haut point. Dès lors, la question de la finalité de l'acte libre, par lequel l'homme s'adonne à la spéculation, doit être exa-

minée. L'acte libre par lequel l'homme s'adonne à la spéculation doit être, au moins implicitement, référé à l'amour de Dieu, sinon c'est une faute morale. Expliquons-nous. Nous ne disons pas que tout acte qui n'est pas posé sous l'empire de la charité est un péché : ces exagérations hérétiques sont propres à Baïus et à Jansénius. Nous disons que tout acte, pour n'être pas coupable, doit être référible à l'amour naturel de Dieu. Il n'est pas nécessaire qu'il soit référé actuellement à l'amour naturel de Dieu, il suffit qu'il soit référé implicitement. Cet amour naturel de Dieu, quand il est séparé de la charité, n'est d'ailleurs pas souverain et efficace (*super omnia*) dans l'état de nature déchue. On voit le minimum requis pour qu'un acte ne soit pas coupable : la charité peut être absente, l'amour naturel de Dieu « *super omnia* » peut être absent aussi (et il le sera toujours si la charité est absente dans l'état de nature déchue), ce qui est indispensable, c'est l'amour naturel de Dieu implicite et imparfait (1). Remarquons bien qu'il ne s'agit jusqu'ici que de l'activité proprement scientifique mais exercée librement ; or, M. Baruzi ne reconnaît même pas à l'oraison, activité spécifiquement religieuse, les qualités que doit revêtir toute activité intellectuelle, y compris l'activité intellectuelle proprement scientifique, pour n'être pas formellement coupable et immorale. Il est impossible de méconnaître plus profondément ce qu'il y a de spécifique dans l'activité religieuse.

Nous avons indiqué en détail les conditions de moralité que doit revêtir l'exercice volontaire de l'activité proprement scientifique en tenant compte des précisions théologiques relatives à l'amour naturel et à l'amour surnaturel de Dieu. Nous l'avons fait *ad abundantiam juris*. M. Baruzi nous objecterait sans doute qu'il n'admet pas la distinction du naturel et du surnaturel, nous retrouverons

(1) Cf. Sum. Theol., I^{a} II^{ae}, q. 109, art. 2, et le commentaire de Cajetan (n^{os} 19 et 20 de l'édition léonine, p. 294); — I^{a} II^{ae}, q. 10, art. 4, et le commentaire de Cajetan (n^{os} 1, 2, 3 de l'édition léonine, pp. 82-83).

ce débat dans la 4e section, pour l'instant nous n'avons pas besoin de nous appuyer sur la distinction susdite pour critiquer M. Baruzi, nous n'avons même pas besoin de supposer acquise la connaissance explicite de la distinction de Dieu et du monde. Supposons un homme en possession tout simplement de l'idée de bien en général, et de l'idée du souverain bien au sens de fait, c'est-à-dire de l'idée du bien le plus élevé qui existe sans trancher la question de savoir si ce bien le plus élevé qui *existe* est en même temps le bien le plus élevé qui *puisse exister*, le souverain bien au sens absolu et de droit. C'est évidemment le minimum commun admis par toutes les religions et par toutes les philosophies, ou du moins par tous les philosophes, car ceux même qui rejettent le concept de bien dans l'exercice de leur pensée réfléchie l'utilisent comme tout le monde dans l'exercice de leur pensée spontanée. Cet homme qui possède l'idée du souverain bien au sens de fait reconnaîtra, pour peu qu'il s'examine loyalement, que l'exercice volontaire de son activité scientifique doit être subordonné à ce bien souverain quel qu'il puisse être; s'il ne le fait pas, il se sentira, confusément mais certainement, coupable. M. Baruzi objecterait peut-être que l'exercice même de l'activité intellectuelle constitue le souverain bien. Pour qu'il en soit ainsi il faudrait que notre intelligence fût omnisciente. Toute intelligence qui ignore quelque chose — et c'est incontestablement le cas de la nôtre — est en puissance vis-à-vis de l'acquisition de la vérité, elle s'avère conditionnée et relative, par suite si sa fin prochaine est sa propre opération, sa fin ultime doit être en dehors d'elle. Une intelligence finie, ignorante, potentielle et conditionnée ne peut sans absurdité manifeste s'identifier au souverain bien, même conçu au sens seulement de fait, elle ne peut pas davantage placer ce bien souverain dans l'exercice de sa propre activité, car celle-ci laisse toujours subsister l'irréductible dualisme du sujet et de l'objet. Nous sentons trop bien que la vérité nous domine et nous mesure, loin que nous la dominions

ou la mesurions. Pour soutenir sa thèse de l'intellection humaine identifiée au souverain bien, M. Baruzi serait obligé de prendre le chemin de l'idéalisme absolu, nous devons même dire qu'il l'a déjà pris. Mais ce chemin, il n'est pas au pouvoir de l'intelligence normale de le suivre jusqu'au bout, Fichte lui-même a dû limiter son idéalisme et a posé l'inconscient à la racine de tout, Nietzsche a été plus audacieux et a essayé d'affranchir totalement l'intelligence humaine du joug d'une vérité distincte d'elle-même, on sait la triste fin de cette entreprise de Titan. Jaspers fait remarquer très justement que « le nihilisme et le scepticisme sont éprouvés dans leur *perfection absolue* dans des psychoses seulement (1). » Il faut en dire autant de l'idéalisme.

3) *La religion*

Nous venons d'examiner les conditions de moralité de l'activité intellectuelle proprement scientifique, il nous faut maintenant parler de l'activité intellectuelle telle qu'elle existe dans la religion : dans l'oraison et la contemplation, et, pour cela, indiquons ce qu'implique le concept de religion.

Pour qu'il y ait religion, il faut de toute nécessité trois éléments :

En premier lieu, une connaissance ou une doctrine rationnelle sur la cause première; en second lieu, des choix libres de la volonté orientant notre activité vers la fin dernière et, accessoirement, des états affectifs : sentiments, émotions....; en troisième lieu, un culte, ensemble de manifestations extérieures.

Là où il n'y a que connaissance, il n'y a que science ou philosophie, non religion; celle-ci n'est pas réductible à une pure spéculation; elle ne l'est pas, davantage, à un pur sentiment, comme l'a voulu le pragmatisme. De plus, la religion, tout en contenant un élément moral, ne se

(1) *Psychopathologie générale*, p. 261.

ramène pas à un pur moralisme, car elle met l'accent sur la personnalité divine, l'idée de devoir moral se fonde à la fois sur l'exemplarisme divin et sur la volonté créatrice de Dieu (ce point de vue a été bien mis en relief dans le livre du Père Gillet sur *La morale et les morales*). Le saint n'est pas seulement le réalisateur d'un idéal moral, c'est un serviteur de Dieu. Le personnalisme est essentiel à la pensée religieuse. Là-dessus, Spencer et James n'ont pas tort.

Les conditions de moralité que nous avons examinées tout à l'heure, qui s'imposent à l'exercice libre de l'activité scientifique, s'imposeront *a fortiori* à l'activité religieuse et l'accent devra, ici, être mis non pas sur l'aspect intellectuel ou scientifique, mais sur l'aspect volontaire et vertueux. Il s'agit avant tout de moralité et de sainteté.

M. Baruzi a été tellement hanté par le point de vue intellectuel qu'il a donné une interprétation stupéfiante d'un texte de saint Jean de la Croix comparant l'âme qui garde une attache *volontaire* et celle qui est soumise aux plus pénibles tentations.

Je reviens à ce texte que je vous avais cité tout à l'heure; voici quelle était la formule de saint Jean de la Croix :

« Il y a plus d'indécence et d'impureté en une âme qui, pour aller à Dieu, porte en soi le moindre appétit... » [Naturellement, il s'agit d'un appétit volontaire jusqu'à un certain point, au moins *in causa*] « ... d'une chose du monde qu'il n'y en aurait en une âme chargée de toutes les laides et fâcheuses tentations et ténèbres qui se peuvent dire, pourvu du moins que sa volonté rationnelle ne consentît à les admettre (1). »

Ce que veut dire saint Jean de la Croix, c'est que l'attache volontaire et habituelle au péché est autrement grave que le péché commis par simple occasion, et de plus que seule la volonté peut nous éloigner de Dieu soit par l'habitude du péché soit par le simple fait du péché,

(1) P. 444.

tandis qu'au contraire la tentation à laquelle nous ne succombons pas, le sentiment qui n'entraîne pas le consentement, ne sauraient nous éloigner de Dieu. Or M. Baruzi écrit : « Subtile découverte, dès lors, par delà la tentation « et le péché proprement dits, de ce qui, plus encore nous « éloigne de Dieu : l'attache à quoi que ce soit qui émane du monde. » Il est difficile de s'exprimer plus mal, saint Jean de la Croix veut dire : « Rien ne nous éloigne plus de Dieu que le péché soit occasionnel, soit surtout habituel. » M. Baruzi interprète : « Il y a quelque chose qui nous éloigne plus de Dieu que le péché. » — Qu'est-ce que cela peut bien être ? « L'attache à quoi que ce soit qui émane du monde. » — Entendons-nous, s'il s'agit d'une attache qui est une habitude de péché, c'est très vrai, mais cela veut dire simplement que le péché commis par habitude est plus coupable que le péché commis accidentellement. Voir dans ce texte une « préoccupation métaphysique », c'est-à-dire, pour parler net, infléchir la pensée de saint Jean de la Croix dans le sens de l'intellectualisme amoral, c'est la falsifier.

4) *Rapports de l'intelligence et de la volonté.*

Nous venons d'examiner ce qu'exige le concept de religion, mais la discussion approfondie de l'étrange position de M. Baruzi doit se compléter par l'examen des rapports de l'intelligence et de la volonté. Pour cela, il nous faut distinguer les différents types de tendances et esquisser une métaphysique de la finalité. Les scolastiques distinguaient en premier lieu ce qu'on pourrait appeler la tendance pure, la tendance a-cognitive ou la tendance précognitive, celle que l'on rencontre dans le monde matériel, ou celle que l'on rencontre dans l'exercice des fonctions d'assimilation, par exemple, chez les plantes. Cette tendance est pure finalité, sans aucune connaissance, j'insiste sur ce point.

En second lieu, nous trouvons une notion assez délicate

à saisir, ce que j'appellerais la tendance intra-cognitive. C'est qu'en fait toute fonction de connaissance, qu'il s'agisse de la connaissance sensorielle ou de la connaissance intellectuelle, est d'abord à l'état potentiel avant de passer à l'état actuel; il y a, à l'intérieur même d'une faculté de connaissance, une tendance à l'exercice de son acte; la notion de tendance pure, l' « *appetitus naturalis* » des scolastiques, se retrouve à l'intérieur même de la tendance cognitive. On pourrait dire que la connaissance tend d'une manière non cognitive et purement naturelle à poser son premier acte de connaissance, et c'est de toute nécessité, sinon, on a un cercle vicieux. En effet, si tout passage de la puissance à l'acte exigeait une connaissance précédente, comment pourrait s'opérer le premier passage de la connaissance en puissance à la connaissance en acte? La connaissance ne pourrait jamais commencer. La tendance pure, a-cognitive, se retrouve donc à l'intérieur de la connaissance elle-même, aussi bien de la connaissance sensorielle que de la connaissance strictement rationnelle et intellectuelle.

Enfin, en troisième lieu, nous arrivons à ce que j'appelle la tendance post-cognitive, et cette tendance post-cognitive est issue de l'une des formes de la précédente; si elle est issue de la connaissance sensible, nous avons le désir sensible; si elle est issue de la connaissance rationnelle, nous avons la volonté spirituelle proprement dite.

Une fois que l'on s'est bien pénétré de la distinction de ces différents types de tendances, et de la priorité de la tendance naturelle, on se rend compte de l'énorme équivoque qui se dissimule derrière la formule, chère à tant de modernes, du primat de l'affectivité.

On ne saurait admettre un primat de l'affectivité; mais on doit admettre le primat de la finalité, c'est tout simplement le retour à la vieille doctrine de l' « *appetitus naturalis* » : Toute tendance est naturellement caractérisée par son objet, c'est-à-dire par une ressemblance à Dieu.

On n'insiste pas assez sur cette question de la tendance

purement naturelle, de la finalité pure, a-cognitive, car cela marque la place et aussi les limites de ce dynamisme que l'on trouve chez beaucoup de biologistes et de psychologues, qui correspond incontestablement à un aspect du réel, mais qu'ils infléchissent trop souvent dans le sens le plus désastreux, vers l'anti-intellectualisme et le pragmatisme.

Donc, primat de la finalité, ce qui ne veut pas dire primat de l'affectivité.

Ces distinctions posées, nous pouvons examiner quels sont les rapports de l'intelligence et de la volonté.

Il y a d'abord une connaissance intellectuelle qui, comme je vous le disais tout à l'heure, doit déclencher l'acte de volonté et, par conséquent, cette connaissance intellectuelle est antérieure à tout acte de volonté. Il y a une certitude purement intellectuelle, sans aucune intervention de la volonté, celle qui atteint les premiers principes; ensuite, et alors seulement, il y a intervention de la volonté. Dès lors, il peut y avoir influence réciproque; au terme, la béatitude est formellement obtenue par l'intellection, car la volonté tend ou jouit alors que l'intellect tient et possède, on pourrait dire qu'elle arrive toujours ou trop tôt ou trop tard.

Ce primat de l'intelligence se situe dans l'absolu, au terme, et, même au terme, il ne faut pas croire qu'il pose l'acte de l'intellection comme fin dernière dans tous les ordres. Rappelez-vous ce que je vous disais sur le tréfonds de potentialité qui subsiste toujours dans les créatures.

L'activité intellectuelle dans la béatitude est subordonnée non plus librement, mais nécessairement, à la gloire de Dieu, et ce point de vue finaliste que nous maintenons ici nous permet encore une fois de montrer ce qu'il y a de raisonnable dans certaines exigences confusément entrevues par le pragmatisme et le volontarisme, mais que ces philosophies formulent en termes désastreux.

Ici-bas, l'ordre naturel se renverse; ici-bas, c'est le chemin, ce n'est pas le terme, et c'est donc le primat de la

volonté. La sainteté est affaire d'amour, œuvre de la liberté aidée de la grâce, elle n'est pas perfection intellectuelle, et c'est ce que M. Baruzi n'a pas vu. « Au soir de cette vie, nous serons jugés sur l'amour », dit saint Jean de la Croix.

L'erreur de M. Baruzi a été de se placer d'emblée dans l'absolu et d'oublier que l'ordre d'intention est inverse de l'ordre d'exécution. Dès lors, il tombe fatalement dans un intellectualisme étroit et statique qui nie l'existence du point de vue moral et du point de vue religieux. Aussi jugera-t-il sans cesse saint Jean de la Croix, personnage essentiellement religieux, d'un point de vue formellement extra-religieux. Tout son livre est une réponse admirablement érudite à une question mal posée.

IIe section. — Intellectualité de l'oraison.

Nous venons d'examiner la question de la finalité de l'oraison; il nous faut maintenant passer à un problème qui lui est étroitement lié, celui de l'intellectualité de l'oraison.

1) *Position de M. Baruzi*

Après avoir rappelé son point de vue sur la finalité de l'oraison, M. Baruzi aborde un problème spécifiquement psychologique : pour lui, la méditation, en ce qu'elle a de cognitif, est l'œuvre des sens et de l'imagination; elle n'est à aucun degré l'œuvre de l'intelligence. Pour M. Baruzi, saint Jean de la Croix est un empiriste pur, qui n'a jamais su distinguer l'intelligence des sens, qui se représente la méditation comme d'ordre purement sensible et, en conséquence, cherche à la transcender par une contemplation illusoire, qui méconnaît la vie intellectuelle véritable. La passivité contemplative ne serait donc qu'un succédané de l'intellectualité authentique. Pour justifier cette interprétation que je donne de la pensée de M. Baruzi, voici ses propres textes :

« La méditation, telle que l'entend saint Jean de la « Croix, concerne la vie des images et non pas la vie des « idées. Rappelons-nous les remarques d'ordre historique « que l'examen de certaines modalités de la méditation « nous avait suggérées. Qu'ils fussent d'ordre affectif ou « d'ordre représentatif, les thèmes de méditation nous « apparaissent ici comme des thèmes d'école, que l'effort « religieux renouvelle certes, mais qui ne viennent pour- « tant jamais remuer une activité proprement intellec- « tuelle. Jean de la Croix, pour deux raisons très nette- « ment discernables, ignore tout d'une méditation conçue « comme une recherche théorique : d'une part, la médita- « tion spirituelle à laquelle il songe est sans doute unique- « ment construite selon le type ignatien ; de l'autre, il se « conforme à une psychologie qui fait de la plus haute « activité mentale d'ordre normal un banal aboutissement « de la vie des images. Et, lorsqu'il écrit que l'exercice de « la méditation est « totalement sensible », il résume à « la fois un bas exercice spirituel et une grossière concep- « tion de la pensée normale. Certes, il veut avant tout « insister ainsi sur le caractère « insensible » de la con- « templation. Ce qui est « insensible » n'est pas toujours « divin, mais rien de ce qui est divin ne se trouve situé « dans le plan sensible. En définitive, Jean de la Croix « part d'un donné conscient et pré-mystique médiocre. « Les êtres auxquels il songe de la sorte ne sont ni des « penseurs ni, au sens profond du mot, des spirituels. Or, « par là même, l'épanouissement mystique auquel il nous « conduit se substitue à une vie mentale qui ne s'est pas « exprimée elle-même. Cet épanouissement apparaîtrait « même comme arbitraire si, par une singulière revanche « de l'activité créatrice, Jean de la Croix n'était arrivé à « faire une profonde critique de la méditation, sans pour- « tant avoir su ce qu'est la méditation véritable. Il ne « sépare pas pensée discursive, voie des sens et médita- « tion. Tirera-t-on argument du fait que Jean de la Croix « se serve parfois de l'expression « discours imaginaire »,

« fasse allusion au « discours » de l'imaginative et de la « fantaisie? Et ne dira-t-on pas dès lors qu'il songe d'au- « tre part à un « discours » plus vaste que celui qu'il con- « sidère en fait? Vain détour, puisque de ce discours, à « l'heure où il nous veut montrer l'ébauche d'une trans- « formation intérieure totale, il ne nous parle pas. Pensée « discursive, voie des sens, méditation, sont donc bien, « chez lui, intimement liés (1). »

Ce texte, à lui seul, suffit à montrer que, pour M. Baruzi, saint Jean de la Croix fait figure d'empiriste pur, confondant l'intelligence et l'imagination, la vie de la raison et celle des images. Citons encore un autre texte :

« On ne comprendrait pas comment saint Jean de la « Croix croit pouvoir expliquer, selon un même rythme « psychologique, la pensée discursive et la méditation « d'une part, les visions imaginaires d'autre part, si l'on « ne gardait présente en soi la grossière représentation « qu'il se fait de notre pensée normale. Objectera-t-on, « ici encore, que nous n'avons pas le droit de conclure « ainsi, que Jean de la Croix nous donne le schéma de la « méditation religieuse, non l'analyse de la méditation en « général, et que nous ne savons s'il n'a pas connu une « méditation d'une autre sorte, proprement intellectuelle? « *L'objection n'est pas valable, car s'il a connu une médi- « tation de ce type, le fait de n'avoir pas approfondi grâce « à elle la méditation religieuse prouve qu'il n'a pas deviné « le rythme total de la recherche intellectuelle.* On ne sau- « rait trop le redire : la pensée discursive résume, pour « lui, l'insertion, dans l'entendement qui le considère et « le juge, d'un mécanisme d'images. Par surcroît, la « méthode ignatienne, qui sans doute a spécialement « retenu son attention, transforme en un intense effort « d'imagination sensorielle les exercices spirituels. Empi- « risme vulgaire, identification de la méditation et d'une « fonction de l'imaginative et de la fantaisie, caractère

(1) Pp. 482-484.

« énergiquement sensoriel de l'effort religieux dans la « phase pré-contemplative, ce sont là, pour Jean de la « Croix, des données qui convergent, dans la mesure où « il décrit l'état humain qu'il n'aime pas et auquel il nous « veut arracher. Dès lors, la pensée discursive et la médi- « tation d'une part, les visions imaginaires d'autre part, « appartiennent, au même titre, à l'imagination et à la « fantaisie, à ce que Jean de la Croix appelle un sens. « Misérable façon de se représenter la vie religieuse nor- « male (1). »

Un dernier texte achèvera de mettre en pleine lumière la position de M. Baruzi :

« Une contradiction intime détruit par avance la soli- « dité théorique du mysticisme. Comment accorder à la « pensée mystique une valeur supra-rationnelle, lorsque « nous la voyons en fait redouter le vide de la contempla- « tion et se perdre en une vague série de représentations « où sont niées toutes les conditions de l'expérience « humaine sans que soit conquise une expérience méta- « physique ? On nous parle de la méditation comme d'une « phase dépassée. Mais de quelle méditation s'agit-il ? « Est-ce de l'effort abstrait du philosophe ? Est-ce de l'o- « raison moyenne du religieux ? Certes, les grands mysti- « ques ne se sont pas bornés à une superposition aussi « simple. La méditation dont ils triomphent s'exprime « dans l'oraison ordinaire et traduit le rythme plus géné- « ral de notre pensée rationnelle. Mais, lorsqu'ils « dédaignent l'entendement, sont-ils assurés d'en avoir « critiqué le pouvoir et distendu les limites ? Ont-ils, « avant de conclure à notre impuissance, recomposé les « systèmes les plus hardis ! Et ont ils vu, alors seulement, « surgir la contemplation ? Ne serait-ce pas plutôt la las- « situde de la méditation commune qui les a portés à une « oraison plus intense ? Que les mystiques aient sans cesse « protesté contre l'insuffisance de la pensée discursive, ils

(1) Pp. 502-503.

« n'en ont pas moins surtout dépassé une méthode pré-
« cise de l'oraison. Ils croyaient détruire un mode de con-
« naissance, et tel était en effet leur désir ; mais ils expé-
« rimentaient seulement une oraison plus complexe (1). »

Dans ces textes on voit nettement que M. Baruzi taxe la méditation d'empirisme et par suite ne voit dans la contemplation qu'un pseudo-intellectualisme. De plus il n'admet pas la distinction d'une connaissance intellectuelle d'ordre naturel et d'ordre surnaturel. Cette distinction sera examinée dans la 4e section, ici nous avons à discuter l'accusation d'empirisme portée contre saint Jean de la Croix et, derrière lui, contre toute la théologie traditionnelle.

2) *Le problème historique.*

Cette affirmation de M. Baruzi soulève en premier lieu un problème d'ordre historique : les formules de saint Jean de la Croix sont obscures, il faut le reconnaître. Je m'étais fait cette remarque en lisant saint Jean de la Croix bien avant de lire M. Baruzi, et, bien avant moi, l'éditeur de l'édition critique avait rédigé une longue note pour tenter d'éclairer ce problème.

Je rappellerai d'abord que saint Jean de la Croix affirme, à chaque pas de ses œuvres, la distinction des sens et de l'intelligence. On pourrait citer une moisson de texte.

Je ferai remarquer en outre, du point de vue de l'évolution des systèmes, qu'aucun scolastique, pas même Occam, n'a professé l'empirisme pur, c'est-à-dire la réduction totale de l'intelligence à la sensation ou à l'image. Pour les occamistes, le concept n'a aucun fondement dans la réalité, la science se ramène à une logique formelle sans contenu, les occamistes vont jusque-là, mais, pour eux, le concept est tout de même distinct de l'image. Dès lors, il faudrait que saint Jean de la Croix eût été un philosophe tout à fait original et personnel pour s'écarter sur ce point de la tradition scolastique et

(1) P. 504.

être, en plein milieu carmélitain, le précurseur inattendu de Hume et de Stuart Mill.

J'ajoute que les libertés du style mystique traditionnel autorisent l'opposition de la chair et de l'esprit, la chair désignant la nature, et l'esprit désignant le surnaturel; on ne croit pas, pour autant, professer une psychologie empiriste. D'ailleurs, saint Jean de la Croix était en droit de supposer connue et admise de ses lecteurs la psychologie thomiste traditionnelle. Surtout, le problème historique est d'un intérêt bien secondaire, et je vais passer à un problème beaucoup plus fondamental. Admettons que les formules de saint Jean de la Croix soient obscures et mal venues, est-ce que la théologie traditionnelle mérite les reproches de M. Baruzi? et a-t-elle, en parlant de la contemplation, cherché à transcender un exercice de l'intelligence conçu d'une façon pauvre et étroite?

C'est évidemment là un problème beaucoup plus important que celui de savoir si quelques formules de saint Jean de la Croix sont difficiles à interpréter.

3) *Le problème philosophique*

1° Pour élucider ce problème, il nous faut rappeler la distinction classique de l'objet matériel et de l'objet formel. L'objet propre à l'intelligence humaine, c'est l'être matériel, mais cela veut-il dire que l'intelligence humaine s'identifie avec le sens? Rappelons-nous l'opposition entre le *modus rei* et le *modus mentis*. Pour s'en rendre compte, il n'est que de prendre l'espace et la spatialité : l'espace est connu par les animaux tout comme nous, la spatialité n'est connue que par l'intelligence humaine, et il est facile de se rendre compte de la diversité de ces deux concepts.

L'espace désigne ce qui sépare; or, si nous avons deux objets volumineux séparés par un certain espace, nous leur appliquons à l'un et l'autre le prédicat « spatial », de sorte qu'on peut dire que la spatialité est ce qui unit. Elle désigne un fondement de similitude entre réalités que

l'espace disjoint et distingue. Il est très facile de se tromper sur ce point, et de confondre les notions d'espace et de spatialité, d'innombrables philosophes ont fait cette faute, essayons de mieux faire comprendre ce point.

Le concept de singulier est un universel; il n'y a là aucune contradiction si on distingue le contenu signifié et le mode de signification. Le contenu signifié est la singularité, mais il est pensé selon un mode d'universalité; la preuve en est qu'il est susceptible d'une prédication distributive. Je puis dire : « Les hommes sont des singuliers » et « Pierre est un singulier » « Paul est un singulier », etc... Il y a plusieurs singuliers. On le voit : tout concept est distributif quant à son mode, mais quant à son contenu, il ne l'est pas toujours. Il y a des concepts distributifs à la fois quant au contenu et quant au mode, par exemple le concept de blanc. On leur réserve généralement le nom de concepts distributifs. Quand je dis : « Ces hommes sont blancs », je peux dire : « Pierre, Jacques, Jean, sont blancs. » Les concepts appelés généralement collectifs sont distributifs quant à leur mode de signification, mais ils ne sont plus distributifs quant à la chose signifiée. Je dis : « Les apôtres sont douze », je ne peux pas dire : « Pierre, Jacques, Jean, sont douze. » On voit donc que tous les concepts, y compris les concepts numériques, sont distributifs quant à leur mode de signification, et par conséquent sont des universels au sens strict. Les concepts de nombre ne sont pas distributifs quant à leur contenu.

L'erreur dans un sens ou dans un autre est classique en philosophie; on la trouve aussi bien chez Kant que chez les logisticiens. Kant a vu à merveille que les concepts de nombre ne sont pas distributifs quant à leur contenu. Mais de ce que les concepts de nombre ne sont pas distributifs quant à leur contenu, il conclut, et bien à tort, qu'ils ne sont pas distributifs quant à leur mode. Il voit fort bien que l'espace est un singulier, un tout intégral, il oublie que la spatialité est un universel. Dès lors il est

amené à faire de la géométrie la science de l'espace, alors qu'elle est la science de la spatialité. Cette insistance sur la singularité de l'espace l'amène très près de l'empirisme, comme le remarque fort justement Couturat, et le conduit à une opposition factice entre la mathématique et la logique.

A l'extrême opposé de Kant, les logisticiens ont fait la faute inverse; ils ont bien vu que les concepts numériques sont distributifs quant à leur mode de signification; il y a plusieurs douzaines, par conséquent le prédicat douze est un concept, et un concept universel. Les nombres sont donc des concepts, ils ont très bien vu cela contre Kant, mais ils ont perdu de vue que si les concepts numériques sont distributifs quant à leur mode, ils ne sont pas distributifs quant à leur contenu, qu'en cela ils se distinguent des autres universels; et alors les logisticiens ont équivoqué sur la notion de classe, ils ont défini le nombre « une classe de classes » et ont voulu, à l'encontre de Kant, qui conçoit la mathématique comme opposée à la logique, et par un excès inverse mais non moins paradoxal, identifier l'arithmétique à la logique.

A quoi sert toute cette analyse? A nous montrer que l'objet formel propre de l'intelligence humaine est la réalité matérielle, spatiale, quantitative, mais connue suivant un mode immatériel.

En disant cela, on n'est aucunement empiriste, on indique au contraire la seule voie possible entre deux positions paradoxales, celle de Kant d'un côté, celle des logisticiens de l'autre. On ne construit pas une mathématique qui serait extra-conceptuelle et pas davantage une mathématique qui serait une partie de la logique formelle. Il fallait rappeler cela.

2°) Voyons maintenant quelles en sont les conséquences.

L'acte d'intelligence est distinct, mais non séparable, de l'acte d'imagination. La spatialité n'existe que dans l'espace. Pas de pensée sans image, et cela ne veut pas

dire que la pensée soit l'image : beaucoup de modernes s'y trompent ; cette confusion entre distinction et séparabilité est courante dans les manuels, dans celui de Roustan par exemple. L'inexistence de la pensée sans image ne signifie aucunement l'identification de la pensée à l'image, et l'inexistence de l'universel sous forme d'universalité a pour conséquence, précisément, la persistance de l'image comme cadre et support du concept.

Saint Jean de la Croix était en droit de supposer tout cela connu : c'est du thomisme classique ; dès lors, les libertés du style mystique aidant, on conçoit qu'il ait pu sembler forcer la note en faisant de la méditation un exercice purement sensible, mais regardons-y de plus près.

3°) Le caractère discursif de notre intelligence et son inséparabilité de l'image sont souvent réunis par saint Jean de la Croix. Il fait preuve en cela d'une grande exactitude psychologique. Une intelligence discursive est une intelligence qui procède, soit dans le raisonnement, soit dans le jugement, par subsomption du particulier sous l'universel, du concret sous l'abstrait. Le prédicat de tout jugement est un abstrait, mais cet abstrait ne peut pas exister sous le mode d'abstraction ; il faut donc que l'intelligence, qui juge par subsomption, aille le chercher là où il est, c'est-à-dire dans le singulier, d'où la nécessité de l'exercice concomitant de l'imagination.

On pourrait procéder en sens inverse et montrer que toute intelligence qui fonctionne normalement avec concomitance de l'image est une intelligence discursive, et cela est évident, car une intelligence qui fonctionne normalement avec le concours de l'image est une intelligence qui s'adresse avant tout à la spatialité et à l'espace dont nous venons de voir tout à l'heure les rapports. Un être doué d'imagination, pour s'élever dans la même ligne à une pensée qui soit en accord avec sa connaissance sensible, doit procéder par abstraction, par spatialisation de l'espace, pour reprendre la distinction de tout à l'heure, par suite il juge et, enfin, il raisonne. Dès lors, cette

intelligence sera subsomptive, judicative et discursive.

Il suit immédiatement des deux propositions précédentes qu'une intelligence non discursive est *ipso facto* une intelligence libérée du concours des images ; ou, en sens inverse, qu'une intelligence libérée du concours des images est *ipso facto* une intelligence non discursive. Tout cela, M. Baruzi ne l'a pas soupçonné ; tout cela, saint Jean de la Croix ne l'a pas dit, c'est entendu, mais tout cela est absolument classique, et j'ajoute que le dernier étudiant scolastique de son époque le savait. Évidemment, il n'aurait pas fait les références modernes que j'ai faites, mais, à part cela, l'essentiel était d'enseignement courant. On voit, dans ces conditions, ce que pèsent et ce que valent les critiques de M. Baruzi, qui reproche à saint Jean de la Croix de lier le caractère discursif de notre intelligence avec l'inséparabilité de l'image. Car saint Jean de la Croix n'a jamais dit que l'intelligence s'identifie à l'imagination et, vingt fois, il a dit le contraire dans ses œuvres ; là où il plaît à M. Baruzi de dire « identification de l'intelligence et de l'image », je prétends être fondé à dire qu'il y a simplement inséparabilité de l'exercice de l'intelligence et de l'exercice de l'imagination.

4) *Intellectualité et imaginativité de l'oraison*

Nous voyons donc que, dans l'oraison, l'imagination et l'intelligence coopèrent, de même que dans toute opération proprement humaine. Notre mathématique est œuvre d'intelligence, certes, mais l'intellectualité du nombre montre bien l'infériorité de notre esprit, et c'est celle qui nous est le plus accessible. Notre intelligence est réduite à concevoir immatériellement ce qui est matériel.

La mathématique, science qui est le plus à portée de l'esprit humain, est une science *universelle* de l'élément de *singularité* et d'extériorité réciproque des êtres.

Cela montre bien et l'élévation et la misère de l'intelligence spécifiquement humaine.

Logique avec son intellectualisme outrancier, M. Baruzi

a témoigné sa sympathie pour le spiritualisme chimérique de Fénelon et de quelques mystiques à tendance augustinienne, d'après lesquels il existerait chez l'homme une connaissance intellectuelle sans image, sans concours aucun de l'imagination. Voici d'ailleurs le texte :

« En une page dont M. Brunschvicg [*Spinoza et ses « contemporains*, Paris, 1923, p. 360-361] a marqué l'im- « portance, Fénelon a montré à quel point les difficultés « soulevées par la notion de contemplation passive pro- « viennent, chez de nombreux mystiques, d'une certaine « philosophie de l'entendement : « Il est vrai que plu- « sieurs mystiques », écrit Fénelon [*Explication des maxi- « mes des Saints sur la vie intérieure*, éd. citée, art. XXIX, « Vray, p. 262], « ont supposé que cette contemplation « étoit miraculeuse, parce qu'on y contemple une vérité « qui n'a point passé par les sens et l'imagination. Il est « vrai aussi que ces Mystiques ont reconnu un fonds de « l'âme qui opéroit dans cette contemplation sans aucune « opération distincte des puissances. Mais ces deux choses « ne sont venues que de la philosophie dont ces Mystiques « étoient prévenus. Tout ce grand mystère s'évanouit dès « qu'on suppose avec saint Augustin que nous avons sans « miracle des idées intellectuelles qui n'ont point passé « par les sens, et quand on suppose d'un autre côté que « le fonds de l'âme n'est point réellement distingué de ses « puissances. Alors toute la contemplation passive se « réduit à quelque chose de très simple et qui n'a rien de « miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si « simples, si directs, si paisibles et si uniformes, qu'ils « ne paroissent plus aux personnes ignorantes qu'un seul « acte, de même qu'ils ne paroissent faire aucun acte « mais un repos de pure union (1). »

Nous n'avons pas à discuter ici la thèse d'après laquelle il n'y aurait pas de distinction réelle entre la substance de l'âme et ses facultés (2), mais l'affirmation d'une connais-

(1) P. 474, note 2.

(2) Avec tous les thomistes nous tenons cette thèse pour fausse.

sance intellectuelle non miraculeuse et indépendante du concours de l'imagination est — il importe de le remarquer — en opposition flagrante avec toutes les données de la psychologie normale et pathologique.

Si l'intelligence ne dépend pas dans son exercice du concours de l'imagination, comment expliquera-t-on le parallélisme entre le développement du corps et celui de l'esprit, entre l'infantilisme somatique et l'infantilisme psychique d'une part, la sénilité physique et la sénilité psychique d'autre part? Comment expliquera-t-on le rêve? Une intelligence totalement indépendante des sens et de l'organisme, en possession d'idées innées, devrait pouvoir penser aussi correctement pendant le sommeil que pendant la veille. Un homme qui a rêvé ne serait-ce qu'une fois dans sa vie a la preuve expérimentale de la fausseté de la thèse de Fénelon. Si, du rêve, nous passons aux maladies mentales, les preuves vont se multiplier. Dans bien des cas les lésions cérébrales qui correspondent aux psychoses nous échappent, mais dans d'autres cas nous pouvons les saisir. Et nous voilà pris entre les deux difficultés suivantes. D'un côté, l'idée d'une maladie d'un pur esprit est inconcevable, la simplicité des réalités purement spirituelles est en opposition absolue avec la désorganisation que requiert le concept de maladie. De l'autre côté, il est absolument certain que des causes strictement matérielles peuvent non seulement provoquer un trouble mental, mais encore jusqu'à un certain point en déterminer le contenu : il suffit de rappeler la spécificité des délires d'intoxication (1). La plupart des psychopathologues et des psychiâtres, qui ne connaissent en fait de spiritualisme que le cartésianisme classique (auquel se réfère Fénelon sans vouloir le nommer et en mettant en avant saint Augustin), concluent de là que le spiritualisme a fait faillite et se rallient à un matérialisme plus ou moins

(1) L'alcool provoque des visions d'animaux (hallucinations zooptiques), l'opium procure des impressions de légèreté et de vol, etc...

avoué. Ils font de la pensée une fonction du cerveau. Mais alors l'intelligence n'est qu'un sens un peu plus perfectionné que les autres et ne peut saisir l'universel, il faut dire qu'il n'y a aucun universel, proposition qui se détruit elle-même puisque « aucun » est un universel négatif. Comment sortir de cette antinomie ? Il n'y a qu'un moyen, c'est de revenir à la thèse thomiste de l'abstraction. De ce point de vue, on s'explique facilement que les sens étant des facultés liées à l'organisme puissent être perturbés dans leur fonctionnement par des lésions organiques, et puisque l'objet de l'intelligence est tiré par abstraction de l'objet des sens et de l'imagination, on conçoit parfaitement que les troubles des sens puissent produire des troubles de l'intelligence. La dépendance de l'intelligence vis-à-vis des sens donne satisfaction à ce qu'il y a de vrai dans la thèse matérialiste, le caractère extrinsèque de cette dépendance respecte la spiritualité de l'âme et permet la connaissance de l'universel. La pensée n'est pas une fonction du cerveau, mais son objet : l'universel dérive par abstraction de l'objet des fonctions sensorielles liées à l'organisme.

Il n'y a donc pas, sauf le cas du miracle, de fonctionnement intellectuel sans concours de l'imagination. L'oraison comporte par suite un élément imaginatif inséparable de l'élément intellectuel. Cette thèse est absolument distincte de celle de l'empirisme, elle est strictement spiritualiste tout en évitant les paradoxes de l'ultra-spiritualisme cartésien (ou se réclamant de l'augustinisme) et dont le principal résultat paraît être d'avoir assuré le recrutement du matérialisme dans les milieux scientifiques.

(*A suivre.*)

R. Dalbiez,
Agrégé de philosophie.

Un mystique du XVII^e siècle

Jérôme Le Royer de la Dauversière

(1597-1659)

Né à la Flèche, le 18 mars 1597, Jérôme Le Royer de la Dauversière fit ses études au collège de sa ville natale, tenu par les Jésuites. Presqu'au sortir du collège, il succéda à son père dans la charge de receveur des tailles de l'Élection de la Flèche; plus tard, on l'éleva à l'échevinage. Marié à une pieuse femme, Jeanne de Beaugé, il eut cinq enfants, tous dignes de lui.

C'était un chrétien d'une haute piété. Dieu ne tarda pas à le favoriser de grâces si extraordinaires, que son confesseur, le P. Étienne, Récollet, lui conseilla de s'adresser à un Père de la Compagnie de Jésus, plus capable que lui de le diriger dans les voies du ciel. Jérôme choisit le P. François Chauveau, directeur de la congrégation des externes, au collège de la Flèche. Sous la conduite de ce religieux, il fit de rapides progrès dans la perfection. Mais les tentations qu'il eut à subir furent grandes : la Providence les permettait pour éprouver de plus en plus l'âme du chrétien et le préparer à la vocation que sa bonté miséricordieuse lui destinait.

Jérôme opposa aux tentations la prière, les bonnes œuvres et les pénitences. « Il prenait la discipline tous les jours et d'une manière si sanglante, écrit l'un de ses amis, qu'il en avait les épaules comme pourries. Il portait une ceinture qui avait plus de douze cents pointes très aiguës.

Enfin, pour se faire souffrir en mille manières, il inventait les macérations les plus inouïes. »

La paix intérieure lui fut rendue le 2 février 1630. Après la communion, une voix très distincte se fit entendre à lui, qui lui commandait d'instituer un nouvel ordre d'hospitalières et d'envoyer à Montréal des religieuses de cette Congrégation.

La parole du ciel effraya son humilité. Il s'en ouvrit au P. Chauveau, qui trouva le projet extravagant, contraire à toutes les notions de la prudence humaine, de tout point irréalisable. Il défendit au pénitent d'y donner suite. L'avenir montra que Dieu se plaît, dans ses œuvres, « à confondre la sagesse des sages ».

Jérôme Le Royer fut nommé administrateur de l'Hôpital Sainte-Marguerite de la Flèche. Or, dans une de ses visites aux malades de l'hospice, il rencontra une pieuse demoiselle, Marie de la Ferre, qui habitait sur la paroisse de Sainte-Colombe, au château de Ruigné. On l'appelait la *sainte demoiselle*, la *mère des indigents*. Une pure et inaltérable amité s'établit promptement entre la sainte demoiselle et l'homme de Dieu. Marie de la Ferre raconta à son ami qu'un jour, dans la prière, elle fut transportée en esprit dans une vaste salle, remplie d'un grand nombre de lits rangés avec ordre, et qu'une voix d'en haut lui dit : « Voilà ton occupation et le moyen de satisfaire au précepte de l'amour que je désire de toi, en reconnaissance de mes bienfaits. »

Jérôme écoutait en silence, avec une visible émotion. Sa pensée se reportait aux paroles qu'il avait entendues quelques années auparavant, le jour de la Purification. Il ouvrit aussi son âme à la *sainte demoiselle* et lui fit connaître l'œuvre qu'il avait pour mission de créer, son nom, son but, son organisation. Évidemment Dieu les destinait tous deux à fonder la même œuvre; ils se promirent de prier et de faire pénitence à cette intention.

L'heure de l'établir ne devait, du reste, sonner que dans quatre ans, quand la Providence eut renversé tous les obs-

tacles et montré sa volonté par une suite de faits extraordinaires.

Le P. Chauveau, éclairé et convaincu, donna son consentement. Jérôme Le Royer se mit aussitôt à l'œuvre, et Marie de la Ferre, disant adieu au monde, se retira à Sainte-Marguerite (1636) et s'engagea publiquement, avec quelques-unes de ses compagnes, à consacrer gratuitement sa vie au service des pauvres et des malades de l'hôpital. Jérôme rédigea les constitutions de la petite Communauté et les soumit à l'approbation de Mgr de Rueil, évêque d'Angers. La Congrégation des Sœurs hospitalières de Saint-Joseph était fondée (1642).

Bien petit, sans doute, était le nombre des religieuses; mais les Pères Jésuites de la Flèche s'employèrent avec zèle au développement de l'œuvre naissante.

Des fondations eurent lieu, à Moulins (1651), Laval (1650), Baugé (1650) et Beaufort-en-Vallée (1671). Ces deux dernières eurent pour fondatrice Anne de Melun, marquise de Richebourg, princesse de l'Epinoy, de l'une des plus illustres familles des Pays-Bas. Anne de Melun s'était retirée, à l'insu de sa famille, à la Visitation de Saumur; elle espérait y vivre inconnue, loin des hommes, sous le regard et dans le cœur de Dieu seul. Mais sa haute naissance ne put être longtemps un secret : un gentilhomme de la cour de Louis XIV, qui était parvenu à découvrir sa retraite, révéla le mystère de cette vie cachée. La jeune princesse, toujours avide de solitude et d'oubli, songea à quitter son cher cloître. Elle consulta le P. Dubreuil, jésuite, qui prêchait alors une retraite à Saumur. Le prudent directeur, avant de se prononcer, voulut qu'elle fît les exercices de saint Ignace. Pendant ce temps il étudia ses goûts, ses aspirations, son caractère, sa vertu, et arrivé au terme des exercices il lui dit : « Vous voulez que votre nom reste ignoré. Je puis vous offrir un asile dans un monastère de la Flèche, petite ville solitaire, où personne ne viendra vous chercher. Il y a là une maison de filles hospitalières, nouvellement fondée sous le patronage de

saint Joseph et dont la profession est de servir les pauvres, gratuitement, dans les hôpitaux. Mais, ajouta le Père, elles sont bien pauvres et leur vie est laborieuse. » — « Inutile de chercher autre chose, interrompit la princesse; c'est là que Dieu me veut. » Elle fut admise dans la communauté et, à quelques années de là, elle fondait, avec Marthe de la Beausse, l'hospice de Baugé et, avec Marie des Essarts, l'hôpital de Beaufort.

En 1642, le P. Vimont, jésuite, écrivit, du Canada, au P. Cellot, recteur de la Flèche, pour le prier d'obtenir des Sœurs hospitalières du « grand homme de bien qui, n'ayant jamais vu le Canada que devant Dieu, se sentit fortement inspiré d'y travailler pour sa gloire. » Dans un but d'apostolat, Jérôme Le Royer avait acquis, en effet, six ans auparavant, la propriété de l'île de Montréal et fondé sa « Compagnie de Montréal pour la conversion des sauvages et le soutien de la religion catholique romaine, au Canada ».

Il eût voulu se rendre aux pieux désirs du P. Vimont, mais les événements, plus forts que sa volonté, l'empêchèrent d'exécuter alors son généreux dessein. Ce ne fut que dix-huit ans plus tard, en 1659, qu'il put envoyer une colonie à Montréal.

Cette même année, un fait extraordinaire se passait à l'église d'Auray. Pierre Le Gouvello de Quériolet, assistant à un exorcisme, entendit de la bouche de la possédée ces paroles du malin Esprit : « J'ai reçu la permission de *cribler* le fondateur des hospitalières de la Flèche. » Ces paroles le frappèrent et il se rendit aussitôt à La Flèche pour prévenir Jérôme et le fortifier.

Les douloureuses épreuves du nouveau Job avaient commencé. Tout son corps était en proie à un mal caché qui le minait et le faisait horriblement souffrir; la population fléchoise, mécontente du départ des hospitalières pour le Canada, faisait courir les bruits les plus insensés, allant jusqu'à dire que leur fondateur les avait vendues à prix d'argent. L'indignation était dans les cœurs; dans la rue, on entendait des cris de mort.

Jérôme, calme et patient, bénissait la main de Dieu qui le frappait, et M. de Quériolet ne pouvait assez admirer sa foi et sa piété.

« Savez-vous le grand malheur qui vient encore de vous arriver? lui dit un jour l'illustre pénitent. Le vaisseau qui portait en Amérique votre fortune a fait naufrage. » — « Que la volonté du Seigneur soit faite », répondit le serviteur de Dieu.

C'était une perte de cent mille livres. Toute sa famille était réduite à la mendicité; l'œuvre entreprise au Canada pour la conversion des sauvages et le soutien de la religion était gravement compromise. Les Hospitalières, jusque-là fidèles et dévouées à leur fondateur, se tournèrent contre lui et l'abandonnèrent.

Satan l'avait *criblé*. Jérôme Le Royer de la Dauversière mourut dans un élan suprême d'amour divin, entre les bras de son ami Pierre de Quériolet, le 6 novembre 1659. Mais la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph et la Compagnie de Montréal ne disparurent pas avec lui; on sait tout le bien qu'elles accomplirent en France et au Canada. Dieu glorifia ainsi, après la mort de son serviteur, la grandeur de son humilité et la persévérance de son zèle.

***

Sur les derniers moments du pieux fondateur, nous avons d'intéressants détails, qui viennent d'un de ses amis. Pierre Chevrier, baron de Fancamp, gentilhomme normand, entré dans les ordres quelque temps avant le décès de M. de la Dauversière et qui l'assista dans sa dernière maladie, écrivit, le 28 avril 1660, à un Jésuite de Québec, le P. Chaumonot, la relation suivante :

« *Mon Révérend Père.* — Me voilà tiré de ma solitude et, dans les tracas du monde, contraint de me charger des affaires de Montréal, après la mort du respectable M. Le Royer de la Dauversière, qui est mort en saint comme il avait vécu. Dieu veuille que nous vivions plus en union

que nous n'avons fait de son vivant! (1) J'espère que nous obtiendrons cette grâce par son intercession. — J'ai eu le bonheur d'assister à la mort de cet homme selon le cœur de Dieu. J'ai été dix semaines auprès de lui pendant sa maladie, et pendant ce temps j'ai été employé à exorciser une possédée. Ainsi je me suis trouvé à deux excellentes écoles qui ont eu quelques rapports. — Il est peu de fins, dans notre siècle, plus belles et plus édifiantes que celle de M. Le Royer, et j'ai pensé que vous ne seriez pas fâché qu'il fît le sujet de cette lettre, dont vous donnerez, s'il vous plaît, lecture au R. P. Lallemant (2).

« Vingt-sept ans avant sa mort, M. Le Royer fut attaqué d'une maladie inconnue à tous les médecins. Six mois après qu'il se fut donné tout à Dieu, il en reçut des faveurs si extraordinaires, que son directeur, quoique fort éclairé, craignit qu'il ne fût trompé et l'obligea de communiquer des grâces et des attraits si élevés à plusieurs personnes savantes dans ces voies (3). Il l'adressa aux principaux de votre Compagnie, qui jugèrent que Dieu ne lui faisait pas de si grandes grâces pour lui seul, mais pour l'utilité de plusieurs. Je n'ai trouvé que trois cahiers, de plus de deux cents, que cet homme vraiment humble a brûlés, un mois avant sa mort. Dans les trois qui me restent, j'y trouve les choses les plus édifiantes et j'y vois qu'il ne s'est point passé de jour, que M. Le Royer n'ait reçu quelques grâces singulières.

« Un de ses confesseurs, ayant envoyé une partie de ces cahiers à un saint personnage pour avoir son sentiment, celui-ci répondit qu'il craignait qu'il n'y eût du mélange de la nature avec la grâce. M. Le Royer ayant su cette réponse fut alarmé et se plaignit à Notre-Seigneur de ce

(1) Il s'agit de difficultés intérieures qui troublaient alors les communautés et qui aboutirent plus tard à la transformation de l'Institut.

(2) Jésuite, qui avait accompagné M. de la Dauversière en Dauphiné.

(3) Le P. Étienne, récollet, adressa son pénitent au P. Chauveau, Jésuite.

que, ne voulant que Lui, il se recherchait soi-même; et comme il suppliait instamment sa divine Majesté de ne pas permettre qu'il fût trompé, Dieu lui dit au fond du cœur : « Sois fidèle à mes grâces et ne t'inquiète de rien; « les lumières des hommes ne sont que ténèbres si je ne « les éclaire. » Huit jours plus tard, la personne consultée écrivait au confesseur : « Après avoir consulté Dieu, j'ai « reconnu m'être trompé. Celui dont vous m'avez envoyé « les cahiers, est certainement dans la bonne voie et doit « la suivre. » Ceci consola beaucoup M. Le Royer.

« Ce grand homme avait un don admirable pour conduire les âmes à la plus haute perfection, et ses discours faisaient un fruit merveilleux. Sa piété ne fut ni molle ni oisive, il travailla et souffrit beaucoup pour Dieu. Il a passé par des états et des peines d'esprit bien crucifiantes. Il m'a avoué que pendant dix-huit mois il a éprouvé une tentation de désespoir des plus violentes. Au dehors, il a souffert toutes sortes de contradictions; il s'est vu ruiné en vingt-quatre heures, ayant perdu cent mille francs dans un seul jour (par le naufrage d'un vaisseau), de quoi il ne parut pas plus touché pour lui personnellement que s'il eût été de bronze. Il menait une vie si austère, que, tout séculier qu'il était, il prenait la discipline tous les jours, mais si rudement que ses épaules en étaient ulcérées. Il portait une ceinture dont le seul aspect faisait frémir; il inventait mille moyens pour se faire souffrir.

« Sa patience dans ses maux était comme celle du saint homme Job. Il a porté deux ans, sans qu'on s'en aperçût, quatre maladies compliquées dont une seule eût été capable de le mettre au désespoir : la pierre, des coliques néphrétiques, un ulcère... et avec cela toujours en voyage pour ses affaires, pour celles de ses hospitalières de Saint-Joseph. Peu content de tant de maux, il portait presque continuellement la haire et le cilice. Quelquefois il était si pressé de ses douleurs, qu'il tombait en syncope dans les rues. A son retour de La Rochelle, je le trouvai, quoique fort malade, chargé de tous ses instruments de

pénitence. Un an avant la mort de ce saint homme, le démon dit et écrivit par une possédée que le Seigneur lui avait permis de tenter M. Le Royer par toutes sortes de voies. En effet, il se trouva dans un dénûment total de grâces sensibles, affligé au corps, privé de ses biens, blâmé, calomnié et persécuté de toutes parts; en sorte qu'une bonne âme, à qui Dieu donna connaissance de son état, ne pouvait retenir ses larmes. Il lui révéla qu'il était grandement glorifié de la fidélité de ce bon serviteur. Cette personne demandait à Dieu d'adoucir les maux de M. Le Royer, mais elle ne fut pas exaucée, et ils augmentèrent à un tel point, qu'ils lui causèrent la mort.

« Blâmé des hommes, délaissé de Dieu, tourmenté des maladies les plus cruelles, M. Le Royer fut obligé de garder le lit. La goutte, la pierre, la gravelle, ses coliques et des hémorroïdes ulcérées le tourmentaient sans relâche, en sorte que les médecins l'abandonnèrent, ne pouvant lui donner de remède à un de ses maux qui ne fût contraire à l'autre. Ils disaient qu'il ne pouvait vivre que par miracle, pour embellir sa couronne par des souffrances si extrêmes. Rien ne manquait à sa croix; son corps à demi pourri n'était plus qu'un squelette, et il pouvait dire avec le Sauveur : « Il n'y a plus rien de sain en moi. » Cet homme de douleurs ne pouvait trouver de situation où il pût se reposer; les nuits se passaient dans la plus douloureuse insomnie, il ne lui restait que la voix, et, animée par l'excès de ses maux, elle formait une plainte si lamentable, qu'il fendait le cœur de tous ceux qui le voyaient. A peine avait-il un petit instant de relâche, que son visage abattu reprenait un air de paix et de sérénité. Il se reprochait sa trop grande sensibilité et se résolvait d'étouffer désormais tous les cris de sa douleur; mais elle le trahissait et lui en faisait bientôt jeter de nouveaux.

« Le Seigneur, honoré d'une souffrance si humble et si soumise et qui devait être d'un si grand mérite pour celui qui l'éprouvait, l'augmenta encore. La dysenterie vint mettre le comble aux maux de M. Le Royer et cette mala-

die l'emporta, quoique toutes celles dont il était attaqué fussent capables de lui donner la mort. Il est impossible d'exprimer ce que ce nouvel accident fit souffrir à ce véritable Job. Les matières passant par les ulcères des hémorroïdes, les médecins comparaient son tourment à celui du feu.

« Huit jours avant sa mort, il me dit qu'il ne pouvait plus prier. Je lui rappelai ce qu'il m'avait dit bien des fois, que la souffrance était la plus belle des prières et que Dieu se plaisait davantage à le voir soumis dans l'état douloureux où il était, que s'il eût fait de longues oraisons. Là-dessus, il me répondit que Dieu l'avait abandonné. « Ah! dit-il en soupirant, je suis abandonné de « Dieu, ce père autrefois si tendre et caressant n'est plus « pour moi qu'un Dieu sévère; mais plus il me délaisse, « plus je veux m'abandonner à lui et l'aimer sans le sen- « tir. »

« Vous jugez aisément, mon Révérend Père, tout le pénible d'une semblable position, en proie aux maux du corps les plus cruels, voir toutes ses affaires en désordre, celles des hospitalières suspendues... telle était la situation de M. Le Royer.

« J'allai le voir quatre jours avant sa mort; il me dit : « Vous voyez l'homme de douleurs. » Il se reprit aussitôt : « Non, je me trompe, il n'y a que Jésus-Christ qui « ait pu prendre ce titre, j'ai eu tort de me l'attribuer; je « suis un lâche, je ne sais rien souffrir. » Il avait depuis quelques jours un hoquet qui l'incommodait beaucoup; je lui dis que c'était un signe de mort, qu'il devait s'y préparer; il me tendit la main et me dit d'un air serein : « Oh! quelle joie de s'unir à Dieu! » J'ajoutai : « Nous « avons toujours été fort unis, ne serez-vous pas bien aise « que je vous assiste au dernier moment? » — « Oui, « dit-il, vous ne pouvez me faire plus de plaisir. » Le lendemain, ayant reçu le saint viatique avec une dévotion extraordinaire, Dieu lui rendit la douceur de ses consolations et il parut tout absorbé en Lui. Toute cette journée,

il demanda quelle heure il était. On lui demanda pourquoi il s'enquérait de l'heure : il ne répondit point et ayant fait fermer ses rideaux, on l'entendit qui disait : « O Dieu, « qu'il me tarde d'être avec vous! que ce moment est long « à venir, hâtez-le, mon Dieu! » Je m'approchai et lui demandai où il avait mis ses papiers de conscience; il me répondit qu'il avait tout brûlé et qu'il ne voulait pas qu'on parlât de lui après sa mort.

« La veille de sa mort, je lui fis donner l'Extrême-Onction et lui demandai comment il se trouvait; il me dit : « En paix, Dieu merci. » Ce jour-là même, il tomba dans une grande convulsion ; pensant qu'il allait mourir, nous envoyâmes faire sonner la cloche pour son agonie. Il s'en aperçut et nous dit : « Il n'est pas temps. » Le lendemain, ses douleurs étaient si vives, qu'il s'agitait sans cesse et voulait changer de situation à chaque instant. Son confesseur lui dit que Notre-Seigneur était mort cloué à la croix, sans se pouvoir remuer : aussitôt il se tint tranquille et ne parla plus de se tourner. A midi, paraissant fort calme, il leva subitement les yeux, et, les mains jointes vers le ciel, il cria d'une voix forte : « Miséricorde, « mon Dieu, miséricorde! » Après cela on le crut mort; mais un demi-quart d'heure après il revint. Son confesseur lui demanda pourquoi il avait crié. Il répondit : « Dieu s'est présenté à moi dans la rigueur de sa justice, « et j'ai plus souffert de ce moment que je n'ai fait dans « toute ma vie; mais la miséricorde est venue et m'a paru « être si grande qu'il m'a semblé être déjà dans le ciel. » Il vécut encore quatre heures, et pendant ce temps il éprouva des assauts d'amour divin si violents qu'il s'écriait : « Je n'en puis plus! » Pensant que c'était le redoublement de son mal qui lui arrachait ses plaintes, on l'exhortait à la patience et à l'amour de Dieu; il dit : « Ah! vous mettez le feu partout, vous me consumez, je « n'en puis plus! » Ces grâces durèrent jusqu'à quatre heures, qu'il leva les mains au ciel, et regardant fixement dans un endroit de sa chambre, comme s'il eût vu quel-

que agréable objet, il baissa les yeux, croisa les mains sur sa poitrine, et, inclinant la tête, il expira sans aucun effort ni soupir, laissant à tous les assistants cette douce impression que laisse la mort des saints.

« Il est à remarquer qu'après cette grande convulsion dont je vous ai parlé, le médecin le voyant revenu m'assura qu'il passerait encore la nuit; ce qu'ayant entendu, je fus exorciser la possédée, dont Monseigneur l'évêque m'avait chargé. J'y étais depuis un demi-quart d'heure à peine, que le démon me dit par sa bouche : « Ne veux-tu « pas aller au triomphe? tu y as pourtant bonne part, « cette fête t'intéresse. » Je le pressai, en redoublant les prières, de s'expliquer. Dans le même instant, on vint me chercher et m'apprendre que M. Le Royer venait de mourir; ainsi je n'eus pas le bonheur de me trouver au bienheureux trépas de ce saint homme. Je me rendis aussitôt à sa maison, et, pendant la nuit, je me trouvai à l'ouverture de son corps, où l'on vit les miracles de sa patience. Il portait une pierre, d'une grosseur si considérable qu'on n'en a point vu de semblable; elle était extrêmement graveleuse et lui avait causé des ulcères, qui avaient dû lui faire souffrir des douleurs incroyables (1).

« Le lendemain matin, je retournai exorciser ma possédée. Le démon me dit de prime abord : « Retire-toi de « moi, que tu pues! va loin de moi. J'ai pourtant bien « des choses à te dire, mais j'ai le cœur trop gros pour « parler à présent; va-t'en; encore une fois, sors, car je ne « parlerai qu'à la force. » Je demandai au démon quel était celui qui me parlait; il me répondit : « Nous sommes « tous ici pour empêcher de parler. » Ensuite je le pressai beaucoup, sans pouvoir obtenir une seule parole. Alors il me vint à la pensée que cette pierre de M. Le Royer,

(1) M. de Fancamp envoya aux Sœurs du Canada la pierre qu'on avait trouvée à M. de la Dauversière. Elle était plus grosse que le poing d'un homme. Elles l'ont gardée jusqu'à un incendie qui consuma tout.

que j'avais sur moi, sans que personne ne le sût, pourrait être la cause du silence du démon et de son extraordinaire aversion pour moi. Sans faire mine de rien, je tirai mon mouchoir et l'y enveloppai adroitement, je la mis ensuite sur la tête de la possédée; alors le démon jeta un cri si effroyable qu'on fut saisi d'horreur. Il devint si furieux que nous ne l'avions point encore vu tel. Je lui demandai ce qui le tourmentait si fort. Il me répondit : « Quand les « chiens sentent les pierres, ils aboient. » Je lui répliquai qu'une pierre était une pierre : « Oui, dit-il, c'est une « pierre en ta main, mais c'est une palme dans la main de « celui qui l'a portée. » Après cela, je développai la pierre et la mis sur la tête de la possédée. Le démon entra alors dans une telle rage, qu'il déchira mon surplis, me battit, moi et les deux prêtres qui m'assistaient; ce qu'il n'avait jamais fait, pas même pour la présence du Très-Saint-Sacrement. Il nous tournait, tous trois, avec un seul doigt. Voyant ces effets, je pressai le démon de me dire d'où lui venait cet excès de fureur que je n'avais point encore vue, si ce n'était point que celui qui avait porté cette pierre occupait sa place dans le ciel, enfin si c'était à un séraphin que je parlais. Il me dit : « Oui. » Il ajouta : « Il « y a longtemps que ma place est prise, mais M. Le Royer « en occupe une toute semblable. — Mais, lui dis-je, ce « saint homme a-t-il été en purgatoire? — Il faut en dis- « tinguer deux, me répondit-il, l'un pour les mondains à « qui Dieu fait grâce et qui, à l'éternité près, est tout sem- « blable à l'enfer; les âmes y tombent entre nos mains et « nous les étrillons bien, parce que nous savons ne les « devoir pas avoir toujours. L'autre purgatoire est pour « les âmes d'élite, et nous n'y connaissons rien. Leur sup- « plice est comme celui d'un criminel qui attend sa sen- « tence. » Je dis au démon que sûrement le défunt n'était point passé par le purgatoire, vu qu'il avait été purifié par de grandes souffrances. Le démon me répondit : « C'est l'amour et non les souffrances qui ont fait son « purgatoire. »

« Voilà, mon Révérend Père, un détail un peu long, mais je pense qu'il ne vous ennuiera pas (1). »

De son mariage avec Jeanne de Beaugé, M. Jérôme Le Royer de la Dauversière avait eu cinq enfants : Jérôme, l'aîné, qui devint conseiller au présidial de la Flèche; Ignace et Joseph, qui furent l'un après l'autre curés de Bazouges-sur-le-Loir; Marie, visitandine à la Flèche; et enfin Jeanne, qui entra dans la congrégation fondée par son père.

CHANOINE UZUREAU.

(1) Archives des Sœurs Hospitalières de Saint-Joseph de Baugé.

La Semaine Sainte à Jérusalem à la fin du IV^e siècle

Les renseignements qui suivent sont extraits d'une relation de pèlerinage aux Lieux Saints attribuée, lors de sa découverte, à sainte Sylvie d'Aquitaine, mais que des études postérieures ont montré devoir être l'œuvre de la vierge espagnole Ethérie (1). Ce document historique de tout premier ordre date de la fin du IV^e siècle. Autant que possible, nous laisserons la parole à la pieuse pèlerine, sans nous astreindre cependant à un mot à mot rigoureux. Lorsque le récit serait par trop long, nous nous contenterons de le résumer.

Ethérie explique d'abord comment le Carême à Jérusalem durait huit semaines. On ne jeûnait pas le dimanche ni le samedi, sauf le samedi saint; en retranchant des huit semaines huit dimanches et sept samedis, il restait quarante et un jours de jeûne. Ce jeûne était des plus rigoureux et, en lisant la pèlerine, on comprend facilement que les « estomacs gaulois », suivant la remarque de saint Jérôme, eussent de la peine à se plier à de pareilles privations dans la pratique desquelles l'ascétisme oriental s'est toujours particulièrement distingué.

« Ceux qui font les semaines, écrit Ethérie, mangent le dimanche après la messe, vers la cinquième ou la sixième heure, puis ils ne goûtent plus rien de toute la semaine jusqu'au samedi suivant après la messe de l'Anastasie. Ils ne font qu' « un repas le samedi et un autre le dimanche ». C'est-à-dire que durant tout le carême ces grands ascètes mangeaient une seule fois les jours qui n'étaient pas de jeûne, le samedi et le dimanche, et ne prenaient absolument rien

(1) Nous nous sommes servi de l'édition Geyer, *Itinera Hierosolymitana. — S. Silviae peregrinatio.*

les autres jours. C'était vraiment le jeûne dans toute sa rigueur la plus absolue. — « Ici, continue Ethérie, la coutume, en effet, est que tous ceux qu'on appelle « *aputactites* », hommes et femmes, ne fassent qu'un repas par jour, non seulement pendant le carême, mais aussi pendant toute l'année. »

« Si parmi les *aputactites* il y en a qui ne puissent pas pratiquer le jeûne des semaines entières tel que je l'ai expliqué ci-dessus, ils mangent une fois au milieu de la semaine, le jeudi. Ceux qui ne peuvent pas supporter encore ce jeûne mangent tous les deux jours. Ceux enfin qui sont même incapables de cela prennent quelque chose tous les soirs... Quant à la nourriture quadragésimale, elle ne comporte ni pain, ni huile, ni fruits quelconques, mais seulement de l'eau et un peu de bouillie de farine. »

Les longues stations, les veilles pénibles et les processions, par n'importe quel temps, ne le cédaient en rien à l'austérité du jeûne, particulièrement pendant la semaine sainte. Écoutons le récit de quelques-unes de ces cérémonies :

« Le dimanche qui commence la semaine pascale (1) appelée ici la grande semaine, après les offices d'usage à l'Anastasie ou à la Croix, depuis le chant du coq jusqu'au matin, on se réunit comme à l'ordinaire dans la grande église du Martyrium (2)... où ont lieu les cérémonies habituelles. Avant la messe, l'archidiacre prend la parole et annonce d'abord : Pendant toute la semaine à partir de demain, à la

(1) C'est-à-dire la semaine qui précède la fête de Pâques, autrement dit la semaine sainte.

(2) L'Anastasie ou église de la Résurrection était un temple rond surmonté d'une coupole hémisphérique recouvrant le tombeau du Christ. Le Martyrium ou église majeure était la basilique constantinienne située à l'est de l'Anastasie et dont l'angle sud-ouest venait s'appuyer contre le Golgotha. Anastasie, Martyrium et édifices du Calvaire faisaient partie d'un même monument d'ensemble bâti par Constantin sur les lieux témoins de la Passion et de la Résurrection du Sauveur (voir PP. VINCENT et ABEL, *Jérusalem*, t. II, p. 181 et ss.). — Les expressions « *ad Crucem* », au pied de la Croix, à la Croix, ou bien « *ante Crucem* » et « *post Crucem* », devant la Croix et derrière la Croix, font allusion à une grande et belle croix dressée sur le sommet du Calvaire et auprès de laquelle, devant ou derrière, avaient lieu plusieurs cérémonies liturgiques.

neuvième heure, réunion au Martyrium. Puis il ajoute : Aujourd'hui, à la septième heure, trouvons-nous tous à l'Eléona. La messe dite dans l'église majeure ou Martyrium, on conduit l'évêque à l'Anastasie, avec des hymnes, et tout se passe comme les dimanches après la messe au Martyrium. Chacun regagne ensuite sa demeure et se hâte de prendre quelque chose afin d'être pour la septième heure à l'église qui est sur l'Eléona, c'ett-à-dire sur le Mont des Oliviers, là où est la grotte dans laquelle le Sauveur enseignait (1).

« Donc à la septième heure, tout le peuple se trouve réuni sur le Mont des Oliviers ou Eléona, dans l'église; l'évêque aussi est présent. On récite des hymnes avec des antiennes appropriées au jour et au lieu et on lit également des leçons.

(1) « Eléona », dans Ethérie, est synonyme de Mont des Oliviers; l'église de l'Eléona, qu'on finira par appeler l'Eléona tout court, était l'église par excellence du Mont des Oliviers, la basilique bâtie par l'impératrice Hélène pour consacrer le lieu de l'enseignement de Jésus. Cette église située un peu en contre-bas (au sud-ouest) de l' « Imbomon » ou lieu de l'Ascension du Sauveur, renfermait une grotte dans laquelle Jésus avait adressé ses derniers enseignements aux apôtres durant la semaine sainte. Au souvenir de ces enseignements eschatologiques vint s'ajouter de bonne heure celui de l'enseignement du *Pater*. Aussi, au XII[e] siècle, l'église de l'Eléona, incendiée par les Perses en 614, restaurée par Modeste, détruite par les Musulmans à l'approche des Croisés et relevée par ces derniers, prend-elle le nom de « *Moustier du saint Pastre Nostre* ». Après le départ des Francs, église et monastère du « Pastre Nostre » ne tardèrent pas à disparaître. Au XIX[e] siècle, Mme la princesse de La Tour d'Auvergne a pu acquérir leurs ruines dont elle a fait don à la France après avoir bâti à côté une chapelle avec un cloître confiés à la garde d'un Carmel français. En 1911, les Pères Blancs, chapelains du Carmel du Pater, ont réussi, grâce à des fouilles laborieuses et intelligentes, à mettre à jour les fondements de la basilique primitive de l'Eléona avec la fameuse grotte (voir *Revue Biblique*, 1911, p. 219 et ss.). Naguère, le Comité du Vœu de l'Univers Catholique, pour l'érection d'une basilique au Sacré-Cœur à Jérusalem, a choisi le lieu de l'Eléona comme emplacement de la future basilique, et le 2 janvier 1920, S. Ém. le cardinal Dubois, assisté de quatre évêques ou archevêques, bénissait la première pierre du monument projeté. Tout fait donc espérer que la basilique de l'Eléona ne tardera pas à ressusciter avec son ancienne splendeur. Le Cœur du divin Maître sera honoré et proclamé Roi de l'univers, là même où il s'est manifesté aux hommes et où il leur a appris à dire : « Que votre règne arrive. »

A l'heure de none, on monte en procession à l'Imbomon, c'est-à-dire à l'endroit d'où le Seigneur s'est élevé au ciel. Le peuple s'assied, car on fait toujours asseoir le peuple lorsque l'évêque est présent, les diacres seuls restent toujours debout. Ici encore on dit des hymnes ou des antiennes de circonstance ainsi que des leçons alternées avec des oraisons. »

« Vers la onzième heure, on lit le passage de l'évangile qui parle des enfants venus au devant du Sauveur avec des rameaux et des palmes en chantant : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur.* Et aussitôt, l'évêque et tout le peuple se lèvent et descendent à pied du Mont des Oliviers; la foule précède l'évêque, chantant des hymnes et des antiennes avec le refrain : *Béni soit celui...*

« Tous les enfants du pays, jusqu'à ceux qui sont trop petits pour marcher et que les parents portent à califourchon sur le cou, tiennent dans leurs mains, qui des rameaux d'oliviers, qui des branches de palmiers. Et l'on escorte ainsi l'évêque en reproduisant la marche triomphale du Sauveur. Du sommet de la montagne à la cité, et de là à l'Anastasie à travers la ville, tout le monde va à pied, même les matrones et les grands personnages s'il y en a. On marche très lentement afin de ne pas fatiguer le peuple, aussi l'heure est-elle déjà avancée quand on arrive à l'Anastasie. Dès qu'on y est parvenu, n'importe à quelle heure, on célèbre le lucernaire (1), puis on récite une prière à la Croix, et le peuple est congédié... »

« Le lundi, du chant du coq au matin, les choses se passent comme d'habitude. A tierce et à sexte, les offices ont lieu également comme pendant le reste du carême. A none, tout le monde se réunit dans l'église majeure ou Martyrium, et jusqu'à la première heure de la nuit, on récite continuellement des hymnes et des antiennes et on lit des leçons propres au jour et au lieu, les alternant avec des oraisons. On célèbre là aussi le lucernaire au moment voulu, et à la tombée de la nuit, on dit la messe au Martyrium. Dès que la messe est finie, on accompagne l'évêque à l'Anastasie, où, après la récitation d'une hymne et d'une prière et la bénédiction des catéchumènes et des fidèles, on célèbre encore une messe. »

(1) L'office du lucernaire correspondait à nos vêpres.

Le mardi, il n'y a rien de particulier jusqu'au soir. « A la tombée de la nuit, après la messe au Martyrium suivie de la messe à l'Anastasie..., tout le monde se rend à l'église de l'Éléona. L'évêque entre dans la grotte où le Seigneur avait l'habitude d'instruire les disciples, prend le livre des évangiles et, debout, lit lui-même le discours du Sauveur rapporté dans saint Matthieu : *Prenez garde que nul ne vous séduise* (Mat., XXIV, 4). L'évêque lit toute l'allocution. Lorsqu'il a achevé, on dit la messe précédée d'une prière et de la bénédiction des catéchumènes et des fidèles, puis chacun rentre chez soi assez tard dans la nuit. »

« Le mercredi pendant la journée..., les offices se font comme le lundi et le mardi. Mais après que la messe a été dite au Martyrum, la nuit venue, et que l'évêque a été conduit à l'Anastasie, celui-ci pénètre dans la grotte (1)..., et un prêtre placé en avant lit le passage de l'évangile racontant les démarches de Judas auprès des Juifs pour leur livrer Jésus. Cette lecture est accompagnée de tels cris et de tels gémissements poussés par la foule entière que tous les assistants en sont émus jusqu'aux larmes. Viennent ensuite une prière, la bénédiction des catéchumènes et des fidèles et la messe. »

« Le jeudi, de bon matin, tout se passe comme d'ordinaire à l'Anastasie, de même à tierce et à sexte. A la huitième heure, le peuple se rassemble au Martyrium ainsi qu'il a l'habitude de le faire, mais plus tôt que les autres jours, car la messe doit être dite de meilleure heure..., on la célèbre vers la dixième heure. Avant la messe, l'archidiacre dit : A la première heure de la nuit, trouvons-nous tous dans l'église de l'Éléona, car un grand labeur nous attend cette nuit. — Après la messe au Martyrium on se transporte derrière la Croix. On commence par réciter une hymne et une prière, l'évêque fait l'offrande, et tous communient. C'est le seul jour de l'année où l'offrande ait lieu derrière la Croix. La messe dite à cette endroit, on se rend à l'Anastasie », où de nouveau le saint sacrifice est offert.

« Chacun s'empresse de gagner sa demeure pour prendre un peu de nourriture et de suite après monter à l'Éléona dans l'église où se trouve la grotte qui vit réunis à pareil jour le

(1) C'est-à-dire dans la tombe du Sauveur, qui était au centre de l'Anastasie.

Seigneur avec les Apôtres... Et là, jusque vers la cinquième heure de la nuit, sans discontinuer, on récite des hymnes ou des antiennes adaptées au jour et au lieu, auxquelles on ajoute des leçons entremêlées avec des oraisons. On lit également les passages de l'évangile rapportant les paroles adressées aux apôtres, en ce même jour, par le Sauveur assis dans cette même grotte de l'église de l'Éléona. Vers la sixième heure, on monte à l'Imbomon, où l'on poursuit la récitation des hymnes, des antiennes et des prières de circonstance... »

« Au chant du coq, on descend en procession de l'Imbomon à l'endroit où le Seigneur pria, ainsi qu'il est écrit dans l'évangile : *Et il s'approcha à la distance d'un jet de pierre* (1). Il y a à cet endroit une église élégante (2). L'évêque et tout le peuple y entrent, on récite une prière avec une hymne de circonstance et on lit dans l'évangile les paroles de Jésus aux disciples : *Veillez afin de ne pas tomber en tentation.* Après la lecture du passage entier, on fait de nouveau une prière, et tout le monde descend à pied à Gethsémani, accompagnant l'évêque avec des hymnes... Plus de deux cents chandelles liturgiques sont allumées pour éclairer le peuple. Dès que la procession est arrivée à Gethsémani, on récite une prière et une hymne, puis on lit l'évangile de l'arrestation du Sauveur. Cette lecture finie, le peuple, en larmes, pousse de tels cris et de tels mugissements qu'on doit l'entendre de la ville. »

« On gagne alors la cité au chant des hymnes et l'on arrive à la porte vers les premières lueurs du jour... Tous, grands et petits, riches et pauvres, sont là, car en ce jour il n'y a personne qui ne veille jusqu'au matin. L'évêque est ainsi ramené de Gethsémani à la Croix, où l'on parvient au moment où il commence à faire clair. On lit dans l'évangile le récit de la comparution du Sauveur devant Pilate, puis l'évêque adresse une parole de réconfort au peuple, l'exhortant à ne pas céder à la fatigue bien que la nuit ait été pénible et qu'on doive peiner encore pendant le jour : Confiance en Dieu, dit-il, qui donnera une récompense proportionnée au labeur..., allez vous reposer un peu, et vers la seconde heure du jour, venez contempler jusqu'à la sixième heure le bois

(1) L'évangile dit au contraire : *Et il s'éloigna à la...*

(2) Cette église, ruinée depuis fort longtemps, va être relevée par les RR. PP. Franciscains, gardiens du sanctuaire. Au mois d'octobre 1919, le cardinal Giustini a posé la première pierre du futur édifice.

sacré de la Croix... A partir de la sixième heure, nous devons nous trouver tous réunis en ce lieu, devant la Croix, pour y vaquer jusqu'à la nuit à la récitation des leçons et des prières. »

« Avant le lever du soleil, on célèbre la messe de la Croix et tout le monde court au mont Sion vénérer la colonne de la flagellation. Après un peu de repos, on se réunit de nouveau sur le Golgotha. L'évêque, placé sur un trône derrière la Croix, a devant lui une table recouverte d'une nappe... On apporte la châsse de vermeil renfermant le bois sacré de la croix et on en extrait la précieuse relique qu'on dépose sur la table avec le titre de la croix. L'évêque, assis, tient dans ses mains les deux extrémités du bois sacré que surveillent des diacres placés de chaque côté de la table... Naguère, un fidèle mordit dans le saint bois et en déroba ainsi une parcelle. Afin d'éviter le retour d'un pareil larcin, les diacres exercent une surveillance rigoureuse. »

« Tout le peuple, un à un, vient s'incliner devant la sainte relique, touche du front, puis des yeux, la croix et le titre et baise la croix en passant, mais sans y porter les mains. » En se retirant on lui fait vénérer en outre l'anneau de Salomon et la corne d'onction des rois juifs que leur présente un diacre. La cérémonie dure jusque vers la sixième heure. On se transporte alors devant la Croix, dans l'atrium à ciel ouvert dont les portes sont fermées. De sexte à none, on lit la passion et tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament relatifs à la passion du Sauveur, de manière à bien montrer au peuple que rien ne s'est passé qui n'ait été prédit et que tout ce qui avait été prédit s'est réalisé. Les oraisons et les leçons sont entremêlées, et à chaque leçon ou oraison le peuple éclate en sanglots. A la neuvième heure, on lit dans saint Jean le récit de la mort du Sauveur et on célèbre la messe. Nouvelle messe ensuite au Martyrium, puis à l'Anastasie après la lecture de l'évangile d'Arimathie.

Ce soir, l'archidiacre n'invite pas le peuple à passer la nuit à l'Anastasie parce qu'il le sait fatigué. Néanmoins, il est d'usage que ceux qui peuvent veiller restent, et l'on ne cesse pas, jusqu'au matin, de réciter les hymnes et des antiennes.

Le matin du samedi saint n'offrait rien de particulier, et à partir de none, on préparait les vigiles de la fête de Pâques.